

Ingovernables: autonomía y ritual en una sociedad compleja contra el estado

DOI
<http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.186209>



Johannes Neurath

Instituto Nacional de Antropología e Historia | Ciudad de México, México | johannes.neurath@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-5044-0552>

RESUMEN

Las comunidades wixaritari o huicholes de la Sierra Madre Occidental de México tienen una larga tradición de defender una organización política propia y una autonomía de facto en relación con el estado. En este ensayo, presento un breve análisis de su sistema político-ritual y argumento que los wixaritari pueden entenderse como una sociedad compleja contra el estado. La organización política-ritual no solamente reproduce un sistema de autoridad tradicional, sino también lo cuestiona permanentemente. También reproduce un mundo ontológicamente complejo de “partes sin un todo” que es imposible de gobernar.

PALABRAS CLAVE

Autonomía,
Comunidad,
Ritual, Wixárika,
México

Ungovernable: autonomy and ritual in a complex society against the state

ABSTRACT The Wixaritari or Huichol communities of the Sierra Madre Occidental of Mexico have a long tradition of defending their own political organization and de facto autonomy in relation to the state. In this essay, I present a brief analysis of their political-ritual system and argue that the Wixaritari can be understood as a complex society against the state. The political-ritual organization not only reproduces a traditional authority system, but also permanently questions it. It also reproduces an ontologically complex world of “parts without a whole” that is impossible to govern.

KEYWORDS
Autonomy, community, ritual,
Wixárika, Mexico

SOCIEDADES COMPLEJAS CONTRA EL ESTADO

Pierre Clastres (1987; 1996; 2010), antropólogo muy famoso en Brasil y Argentina, pero no tanto en México, revolucionó nuestra disciplina refutando la visión teleológica que supone que el estado es el destino último de la humanidad. A las sociedades sin estado no les falta nada y es una falacia pensar que las denominadas “sociedades complejas” sean más “desarrolladas” que el tipo de sociedades que antes se llamaban despectivamente “primitivas” o “tribales”. Al mismo tiempo, basado en su experiencia de campo entre pueblos indígenas del Cono Sur, Clastres refutó una de las ideas más queridas sobre el “noble salvaje”. Los que viven en sociedades sin estado no son ingenuos en relación con el poder. Más bien, como los demás humanos, *saben* qué es el poder político. La diferencia entre las “sociedades contra el estado” y las demás es que las primeras sí saben cómo frenar el surgimiento de estructuras centralizadas y autoritarias de poder. Sobre todo, logran evitar que éstas se institucionalicen y se establezcan permanentemente (Viveiros de Castro, 2010).

¿Frenar el surgimiento de sociedades complejas? ¿Qué van a decir los colegas mesoamericanistas al escuchar esto, sobre todo a los arqueólogos, quienes se enorgullecen de que los indígenas de México y Guatemala, al igual que los de Los Andes, hayan dejado el nomadismo, volviéndose sedentarios y desarrollados jefaturas, señoríos, estados e, incluso, imperios (Zolla, 2020: 96-97)? Independientemente de este culto muy problemático al estado que encontramos en los estudios precolumbinos, los etnólogos mesoamericanistas, efectivamente, no podemos negar que muchas comunidades indígenas de la actualidad, que directa o indirectamente sucedieron a los antiguos señoríos mesoamericanos, tienen una cierta apreciación por las jerarquías sociales y ceremoniales y practican rituales elaborados y de gran complejidad (Zamora, 2020). Pero, como ya señaló Emiliano Zolla (2020), Clastres nos puede servir aun cuando trabajamos con sociedades mesoamericanas. Nos ayuda a no confundir las comunidades indígenas con sociedades estatistas. Además, nos permite conectar los debates antropológicos sudamericanos, donde se desarrolló la propuesta de las sociedades contra el estado más allá de Clastres (Sztutman, 2012), con lo que intelectuales provenientes de pueblos originarios mexicanos han llamado comunalidad (Díaz, 2007).

Los denominados sistemas de cargos y mayordomías, o jerarquías cívico-religiosas, han sido el tema por excelencia de la antropología social mexicana (Korsbaek, 1996; Millán & Valle, 2003). Pero la vasta bibliografía sobre el tema siempre ha padecido de fuertes tendencias eurocentristas y, como dice Zolla (2020: 101), “estadocentristas”.

A primera vista, las interpretaciones que los especialistas han planteado sobre los gobiernos tradicionales y las organizaciones rituales de las comunidades indígenas han sido sumamente divergentes. Para empezar, nunca se logró establecer

si se conservan instituciones y formas políticas prehispánicas o si los sistemas de cargo son algo que surgió únicamente a partir de la introducción del Cristianismo y del cabildo español durante la época virreinal. Los estudiosos tampoco se ponen de acuerdo en un tema tan básico, como la pregunta de si las comunidades realmente valoran sus jerarquías cívico-religiosas y las quieren reproducir... o si se trata, más bien, de nivelar la riqueza y garantizar la igualdad entre los comuneros. Cuando se elegía la primera opción, se podía discutir si se produce una verdadera estratificación social o simplemente se practica una “economía de prestigio”. Muchas veces, el meollo del debate era saber qué tanto las comunidades indígenas están en resistencia y son, entonces, según ciertas visiones desarrollistas, un obstáculo para el desarrollo del país... o si todo lo que se conoce como *costumbre* es más bien una parte integral del sistema colonial de explotación. En este caso, lo que no se explican son las numerosas rebeliones campesinas e indígenas, ya que las comunidades más bien ayudan a reproducir las condiciones de subalternidad, a mantener los salarios y los precios bajos en el campo, anulando, así, cualquier potencial de resistencia frente a la expansión del capitalismo (Zolla, 2020: 98).

En este lugar no podemos ofrecer una reseña de todas las escuelas y tendencias que han surgido a lo largo de décadas de investigación. Entre las contribuciones clásicas al debate sobre los sistemas de cargos habría que mencionar, por lo menos, los trabajos de Aguirre Beltrán (1953), Wolf (1957), Carrasco (1961) y Cancian (1976). Pero mientras los antropólogos se enfrascaron con sutilezas cuasi escolásticas que confrontaban corrientes y subcorrientes, a veces marxistas, a veces más bien estructural-funcionalistas, un académico y activista ayuujk, Floriberto Díaz, publicó su *Escrito* con el subtítulo *Comunalidad, energía viva del pensamiento Mixe* (Díaz, 2007) donde explica algo muy básico que, a los especialistas se les había escapado completamente: vivir y trabajar colectivamente en una comunidad, practicando lo que en numerosos pueblos se llama “*el costumbre*”, representa un valor en sí. Simplemente, es la razón de ser de la vida de sus miembros. No requiere una justificación más allá de su propia existencia, pero implica un modo de vida adecuado, sobre todo cuando se habita un cosmos animista y no antropocéntrico, donde la tierra es una persona, no un simple pedazo de terreno. De todo esto deriva que la organización social compleja de las comunidades no debe entenderse únicamente en función del estado.

Llama la atención que en México la propuesta ha sido retomada por muchos activistas e intelectuales indígenas (como Martínez Luna 2015), pero no tanto por la antropología académica. Es hasta la irrupción del EZLN y el neo-zapatismo en 1994 que el tema de la autonomía indígena ha comenzado a discutirse ampliamente y se han publicado estudios antropológicos que exploran una comprensión de la comunidad que va más allá de la lógica estructural-funcionalista y se acerca, ahora sí, a las concepciones y prácticas nativas. Destaca el libro de Roger Magazine, *El pueblo es como una rueda* (2015), una etnografía que describe cómo se viven las relaciones polí-

ticas y cuáles son las concepciones y teorías nativas que se desarrollan al reflexionar sobre la vida en comunidad. Roger Magazine habla de Tepetlaoxtoc, una comunidad semiurbana de la periferia de la Ciudad de México en donde “el costumbre” no es menos importante que en el campo. Magazine concluye que, practicando “el costumbre” se reproduce una ética de servicio y de la participación, cuya expresión más importante es el acto de dar el ejemplo para motivar y convencer a otros comuneros, con el fin de lograr que todos y todas cumplan sus compromisos. En esto, lo correcto es actuar con generosidad, pero nunca de una forma presumida. Las conclusiones de Magazine sirven para muchas localidades y regiones de Mesoamérica.

A la luz de estas nuevas visiones sobre la comunalidad, pero también con la idea de volver a encontrar un nuevo sentido a la bibliografía clásica sobre los sistemas de cargo, presento reflexiones sobre Tuapurie, una comunidad wixárika o huichol¹ del Norte del Estado de Jalisco. Como en todos los pueblos del Gran Nayar,² la autonomía es altamente valorada e inseparable de la práctica de *el costumbre*, que entre los wixaritari se conoce como *yeiyari*, traducido, “el caminar sobre las huellas de los ancestros”. Encontré un aspecto que no había sido analizado lo suficiente y que, aparentemente, tiene mucho que ver con la propuesta de la sociedad contra el estado: la ambivalencia que siempre predomina en las relaciones con el poder. Ésta se convirtió en una clave para entender el manejo de la política dentro de las comunidades del Gran Nayar y en relación con el exterior.

Yeiyari o *costumbre* o, si se quiere usar un término más técnico, el sistema político-cosmológico-ritual, reproduce estructuras de autoridad al interior de la comunidad, al mismo tiempo que las cuestiona y destruye. De esta manera se reproduce un gobierno autónomo y se impide que se establezcan posiciones de privilegio. Muchos de los viejos debates sobre los sistemas de cargos de repente hacen sentido, pero no es que unos tengan más razón que otros.

Desde luego, defender la autonomía (y vivir bajo los principios de la comunalidad) implica practicar el “arte de no ser gobernado”, como dice James C. Scott en su famoso libro del 2009, y desarrollar estrategias políticas múltiples, sean estas diplomáticas, económicas, de resistencia pasiva o de lucha armada. Pero la autonomía y la comunalidad no son fenómenos cuyo desarrollo se deba explicar únicamente como algo que surge *debido* a la necesidad de resistir a la expansión del colonialismo o capitalismo. Es decir, activistas no-indígenas que apoyan luchas y movimientos indígenas, se equivocan cuando entienden las comunidades autónomas amerindias como expresiones de una utopía social que se desarrolla como contra-proyecto al capitalismo o la modernidad occidentales. Construir comunidades no es simplemente un proceso reactivo. No hay que olvidar que lo ideal sería que la autonomía y la diversidad simplemente se respetaran y la resistencia no fuera necesaria, como plantea la lingüista ayuujk Yásnaya Elena Aguilar Gil en uno de sus ensayos (2019). Resistir lamentablemente es necesario, pero no es un fin en sí mismo y *no debe ser*

1 | “Huichol” es un término que se popularizó entre hablantes del español y del náhuatl cuando no lograban decir correctamente el endoetnónimo wixárika (plural: wixaritari), pero que ahora es cada vez más rechazado por líderes e intelectuales wixaritari, aunque los no-hablantes de wixárika siguen teniendo grandes dificultades de pronunciar esta palabra.

2 | Este es el nombre de origen colonial, que aún se usa, para señalar la región indígena serrana que abarca porciones de los estados Nayarit, Jalisco, Durango y Zacatecas. Durante siglos, los cuatro pueblos indígenas de la región (náayeri, wixaritari, o'dam y mexicaneros) se consideraban “indomables” (Morris, 2020).

romantizado.

Como explica el antropólogo ayuujk Floriberto Díaz (2007), la comunalidad representa un proyecto social que pueblos indígenas han desarrollado de manera autónoma y, obviamente, sin preocuparse si antropólogos e intelectuales blancos y urbanos lo consideran pertinente, revolucionariamente deseable o económicamente racional. En *el* costumbre wixárika, cualquier ejercicio de autoridad, chamánico o político, es por necesidad ambivalente. Su fuente son seres como el Padre Sol y el Hermano Mayor Venado, que son ancestros y, de cierta manera, también enemigos: dan la vida, pero también enferman. Además, la “vida del sol del día” (*tukari*) tiene una contraparte, la “vida de la oscuridad”, *t+kari*, que viene del Cristianismo, de los no-indígenas (mestizos o *teiwairixi*) y del sol nocturno, pero también del estado... Bueno, tal vez no tanto del estado oficial, que en la región ha estado medio “fallido”, pero sí del crimen organizado, el denominado “narco”, que es un poder cuasi estatal más efectivo y con quien vale la pena negociar (Morris, 2021).

LOS TUAPURITARI

Mi investigación se basa en un proyecto de trabajo de campo a largo plazo realizado desde 1992 en la comunidad de Tuapurie (también conocida como Santa Catarina Cuexcomatlán), municipio de Mezquitic, Jalisco.³ Actualmente existen un total de 37 comunidades (Medina, 2020) y solamente hablo de una de ellas (no pretendo hablar de todos los wixaritari).⁴ Una revisión de la bibliografía histórica deja claro que los gobiernos federales y estatales se han dedicado, muchas veces en vano, a romper la organización de las comunidades del Gran Nayar, sobre todo para imponer su propia agenda política (Morris, 2020). En este sentido, la resistencia no es una anomalía, es la regla. Sin embargo, en términos generales, los wixaritari han sido bastante exitosos en la defensa de sus tierras y autonomías (Neurath, 2002; 2018).

Lo que siempre me ha parecido importante insistir y aclarar que los wixaritari no son una sociedad aislada y olvidada por la historia, como los quiso ver la antropología culturalista y los numerosos *amateurs* que han publicado sobre este grupo. La fascinación de un público cada vez más amplio por el chamanismo y por la búsqueda ritual del peyote (el cactus *Lophophora williamsii* que contiene el alucinógeno mezcalina) en el “desierto floreado” de Wirikuta tuvo como consecuencia que en el imaginario urbano indigenista, los wixaritari se vieran como un pueblo primitivo o tribal. Incluso la antropóloga estadounidense Barbara Myerhoff, llegó a plantear que los wixaritari “evidencian un pasado reciente como cazadores y han realizado una transición incompleta a la agricultura” (Myerhoff, 1974: 59).

Al contrario, se trata de una sociedad bastante “compleja” no solamente porque cuenta con una tradición -literalmente- milenaria de cultivar la milpa⁵ y con

3 | Para una presentación más completa de los datos etnográficos que fundamentan mis interpretaciones, remito al libro *Las fiestas de la Casa Grande* (Neurath, 2002), un texto que requiere una actualización. Espero que pronto puedan consultar el nuevo libro que actualmente estoy redactando.

4 | Según el censo de 2020, la lengua wixárika tiene 60,263 hablantes.

5 | El agroecosistema mesoamericano cuyo principal componente es el policultivo de maíz, frijol y calabaza, en el Occidente de México se conoce como *coamil*.

sistemas de cargos elaborados y jerarquizados. Los wixaritari son “modernos” y exitosamente explotan su fama de ser *The People of the Peyote* (Schaefer & Furst, 1996) y un “pueblo de artistas” (Zingg, 1982). Siendo verdaderos campeones de la globalización, que actúan con habilidad en el mundo capitalista, logran reproducir un estilo de vida muy particular (Neurath, 2013). Con esto no quiero decir que no haya elementos importantes del nomadismo, pero en el sentido de Deleuze y Guattari, filósofos ampliamente influenciados por Clastres. La hipótesis sobre el nomadismo wixárika sería que *el costumbre* es algo como la “máquina de guerra” del *Tratado de nomadología* (en Deleuze & Guattari, 2006), que desestabiliza el estado, le hace competencia o lo anula. La refutación necesaria del discurso primitivizante sobre los wixaritari no excluye, entonces, que se trate de una *sociedad contra el estado* en el sentido de Clastres: una sociedad que evita la formación de un estado y ser incorporada en uno. Los caminos de *yeiyari* distribuyen a los humanos y los animales en un espacio abierto (Deleuze & Guattari, 2006: 385), una geografía ritual que crece permanentemente (Neurath, 2018) y donde hay numerosos lugares y veredas donde los participantes devienen otros: animales, peyote, los primeros hombres y sus propios enemigos. Pero estos ancestros depredadores terminan siendo derrotados por el mismo *costumbre* que los produce.

Entonces, todo indica que el funcionamiento de esta “máquina de guerra” – nomádica, en el sentido de Deleuze y Guattari (2006) –, y el éxito de los wixaritari en el mundo globalizado no son una simple coincidencia. Definitivamente, los wixaritari no son una sociedad sin política. Al contrario, dan la impresión de estar obsesionados tanto con el poder político, como con el poder ritual, aunque estos dos ámbitos no siempre se puedan diferenciar claramente. Tres o cuatro veces al año los comuneros celebran asambleas generales que duran por lo menos cuatro o cinco días, donde las decisiones deben ser tomadas por unanimidad. Las fiestas religiosas, incluso, son más frecuentes y se celebran en tres diferentes niveles de la organización parental y social: adoratorio *xiriki*, centro ceremonial *tukipa* y cabecera (Neurath, 2002). Aquí no podemos ofrecer todos los detalles, pero es asombroso cuánta energía y cuántos recursos se movilizan permanentemente para organizar y llevar a cabo rituales y visitas de lugares de la geografía sagrada.

En estos contextos, mucha gente busca poder político y/o chamánico, pero resulta sumamente difícil, sino imposible, obtener una posición de influencia que tenga una cierta estabilidad. Cualquier posición de poder es cuestionada. Los especialistas rituales y portadores de cargos son criticados sin piedad y, generalmente, no son tratados con tanto respeto. El cargo, efectivamente, es un “sacrificio”, mientras que el prestigio es difícil de obtener y no muy duradero. Ni los chamanes más famosos pueden descansar en sus laureles.

Para entender la dinámica ritual y política de los tuapuritari no debemos confiar en la imagen holista de una sociedad integrada. Lo que quiero enfatizar es que

la comunidad practica una pluralidad de relaciones político-rituales que no armonizan la una con la otra. En este punto resulta provechoso retomar a Renato Sztutman (2012) y sus replanteamientos de la propuesta original de Pierre Clastres. Mientras que el teórico francés insistía en que se trataba de pequeñas sociedades homogéneas e indivisas (1996: 112), ahora se enfatizan otros aspectos. Lo que predomina en estas sociedades es un “horror al Uno” (Sztutman, 2012: 46), una necesidad de producir diferencia (Martínez Ramírez, 2020), un cierto gusto por las paradojas y la capacidad de vivirlas (Fujigaki Lares, 2015; 2020). Entonces, para entender la dinámica ritual y política de los wixaritari mejor dejemos a un lado la idea durkheimiana de la sociedad como totalidad armónica (Lira, 2018). Lo que encontramos es, más bien, una situación de “partes sin un todo”, que se puede conceptualizar a partir de las propuestas de Strathern (1992).

En el México Indígena, contar con un sistema político propio, “tradicional”, no es garantía de libertad o autogestión. En todas las regiones indígenas existen formas tradicionales de autogobierno pero, en muchos casos, suelen estar integradas en estructuras de poder corporativas y/o controladas por personajes como caciques. A veces la relevancia del concepto de autonomía no suele rebasar el nivel discursivo y, lamentablemente, muchos antropólogos mexicanos piensan que siempre es así. Pero entre los wixaritari de Tuapurie, la situación es diferente. Aquí, la autonomía indígena es muy real, por lo menos hasta cierto punto. No se puede decir que las autoridades wixaritari estén al servicio de un sistema hegemónico.

Sin embargo, la lucha wixárika por defender su autonomía de facto, generalmente, no se manifiesta en conflictos políticos abiertos con el exterior. Lo que jamás permiten es que representantes de una instancia externa, gubernamental o no-gubernamental, lleguen a controlar aspectos importantes de la vida comunitaria. Para la gran decepción de algunos activistas, durante las últimas décadas, la comunidad de Tuapurie raras veces se ha opuesto abiertamente a los programas de los gobiernos municipales, estatales y federal. Sin embargo, durante los últimos años, los wixaritari de Tuapurie se han vuelto sensibles en la cuestión de procedimientos administrativos. Exigen ser consultados antes de que se tome cualquier decisión que los afecte, como lo plantean, de hecho, las reformas impulsadas durante el gobierno del presidente Vicente Fox (2000-2008) en respuesta a las demandas de los neozapatistas del EZLN.⁶ Cuando esto no sucede, no dudan en tomar acciones relativamente drásticas, como en 2008 cuando bloquearon la construcción de una carretera que había sido iniciada sin proceso previo de consulta (Liffman *et al.*, 2008). Pero, normalmente, los wixaritari no son particularmente contestatarios y en su trato con instituciones oficiales prevalece una actitud pragmática. Buscan mantener un *status quo* y pretenden cooperar con instancias oficiales.

Para instancias gubernamentales u ONGs, el trato con los tuapuritari, y con los wixaritari en general, suele ser complicado y a veces desesperante. La organización

6 | La participación de los wixaritari en el neozapatismo les ha servido para ser más conscientes de sus derechos, para organizarse aún mejor y para ser más consecuentes en combatir violaciones a la autonomía. Nunca ha significado una ruptura radical con el estado.

política es demasiado compleja para ser entendida por un funcionario y, aún para un antropólogo, es difícil de entender. El ritual wixárika se caracteriza como barroco y la política no se queda atrás. En Tuapurie existe un estatuto comunitario, reconocido por el gobierno federal, que ofrece una especie de organigrama y aclara algunas cosas. Sin embargo, en la práctica las jerarquías no son tan estables ni fijas como las estipula el documento.

Aparte de la asamblea comunal hay por lo menos tres instancias que compiten por ser la máxima autoridad: el consejo de ancianos (*kawiterutsixi*⁷), el gobierno tradicional (encabezado por el *tatuwani*⁸) y la recién introducida presidencia de bienes comunales, es decir, las autoridades agrarias que las comunidades indígenas mexicanos deben tener y elegir por contar con un régimen de propiedad colectiva de sus tierras. A estas instancias se añaden organizaciones que las comunidades wixaritari han creado para coordinarse en temas importantes como la defensa del territorio y de los lugares sagrados: La Unión Wixárika de Centros Ceremoniales de Jalisco, Durango y Nayarit A.C., y el Consejo Regional Wixárika (Lira, 2018). La negociación entre todas estas instancias e instituciones es laboriosa y poco transparente. No sorprende que observadores exteriores, tanto funcionarios gubernamentales, como activistas de ONGs, consideren que la organización comunitaria de los wixaritari es extremadamente ineficiente. A la luz de la teoría de Clastres, podemos evaluar la política wixárika a partir de otras premisas. En primer lugar, no se trata de tener una buena administración, sino de evitar la concentración del poder.

La asamblea también es una instancia de creación relativamente reciente, pero la mayoría de los comuneros la toman muy en serio. El principio de consenso hace que el proceso de toma de decisiones sea lento. Como en otras democracias, aquí existen manipulaciones de parte de “demagogos” que en ocasiones son bastante influyentes. Para el observador externo lo más curioso es la volatilidad de las decisiones de la asamblea. Después de días de debate se aprueba, finalmente, una resolución. Sin embargo, en la siguiente asamblea vuelve a discutirse el mismo asunto y el voto termina siendo exactamente el opuesto. Pero tomar decisiones claras debilitaría la posición de la comunidad. Lira (2018) describe atinadamente como las comunidades wixaritari suelen aliarse simultáneamente con instancias gubernamentales oficiales, ONGs, ecologistas críticos al gobierno y movimientos indígenas radicales como el EZLN y el Congreso Nacional Indígena.

Hablando con los comuneros he escuchado frecuentemente que la autoridad de los chamanes (*mara'akate*⁹) y de los ancianos (*kawiterutsixi*) está amenazado. Hay quienes se quejan de que los “nuevos” (los jóvenes) ya no hacen caso, ni respetan a los miembros del consejo de ancianos. Sin embargo, mi impresión fue que, tanto los chamanes como los ancianos, gozan de una influencia considerable, aunque la ejercen de manera discreta. Los chamanes más influyentes suelen ser los dirigentes de los grupos de “peyoteros” (*hikuritamete*, personas-peyote) de los centros ceremo-

7 | Este término probablemente deriva de “cabildo”, aunque algunos wixaritari en su etimología *folk* lo relacionan con *kawi*, “oruga”. *Kawitu* es una narración mitológica trazada como camino por la oruga que guía a los peregrinos y buscadores de visiones. Los *kawiterutsixi* son los que mejor conocen los caminos de la oruga (ver Neurath, 2002).

8 | Gobernador tradicional identificado con el Padre Sol. El término *tatuwani* es un nahuatlismo derivado de *tlatlani*.

9 | “Soñador” o “el que sabe soñar”

niales *tukipa*.¹⁰ Frecuentemente su poder carismático choca con fuerzas “modernizadoras” no basadas en el ritual, como los maestros bilingües. Puede decirse que este es el principal conflicto político interno de los wixaritari.

Nathaniel Morris reconstruye en su libro *Soldiers, Saints, and Shamans* (2020) lo que pasó cuando los gobiernos posrevolucionarios de los años 1920 comenzaron a enviar maestros a la región del Gran Nayar para “civilizar” y alfabetizar a los supuestos “salvajes”. Las comunidades rechazaron tajantemente esta intromisión, a veces incluso linchando a los profesores y aliándose con grupos católicos reaccionarios y contrarrevolucionarios. Con el tiempo los maestros lograron establecerse y adquirir influencia por ser intermediarios entre las comunidades y el estado. Pero los chamanes, quienes se identifican con los dioses o ancestros deificados y son intermediarios entre los humanos y los no-humanos, se defendieron. En la actualidad, lo más común es que ambos grupos intenten influenciar a la comunidad acusando a sus adversarios de abusar del poder, sea como malos chamanes (“brujos”) o como agentes de intereses externos.

Durante las sesiones nocturnas de canto chamánico los *mara'akate* sostienen largas conversaciones con los dioses y ancestros y, en el mismo proceso, se identifican con sus interlocutores. Incluso durante ciertos pasajes de los cantos se transforman en ellos. Pareciera fácil abusar del poder que deriva de esta posición privilegiada. Sin embargo, la mayoría de los *mara'akate* no lo hace. Practicar el chamanismo wixárika implica participar en la creación del mundo, “levantando las velas de la vida” (Neurath, 2018; 2020b). Pero esto no provoca delirios de omnipotencia. Más bien, soñar el mundo es un trabajo que se considera y se vive como un servicio. Los chamanes usan su influencia para promover la participación en los ritos y para reforzar lo que se considera la autoridad tradicional. Desde luego actúan, a veces, con cierta vanidad. Sin embargo, para no despertar sospechas, su actitud suele ser demostrativamente humilde, visten ropa vieja, durante las fiestas recogen latas de cerveza para el reciclaje y se niegan a sentarse en las sillas reservadas para los chamanes. Tampoco presumen su conocimiento, suelen expresarse con escepticismo y “understatement”.

Los *mara'akate* tienen mucho trabajo, pero sus privilegios económicos no son tan grandes. Una típica curación se paga con dos cervezas, preferentemente de la marca Modelo. Por otra parte, se les responsabiliza por lo que nosotros consideraríamos desastres naturales, como epidemias, la ausencia o el exceso de lluvias. La sospecha de brujería cuelga sobre las cabezas de los chamanes como la espada de Damocles. He visto como, en un cerrar de ojos, *mara'akate* realmente famosos pueden perder todo su prestigio. Muchas veces los que promueven acusaciones de brujería son maestros bilingües, rivales de los chamanes en la política comunitaria. Tener cualquier posición de poder es un asunto de riesgo que puede terminar mal. Los *mara'akate*, al ser denunciados como “hechiceros”, corren el peligro de ser ase-

10 | La comunidad Tuapurie cuenta con tres centros ceremoniales *tukipa*: uno se ubica en la cabecera de Tuapurie, uno en la rancharía Keuruwit+a (Las Latas) y uno en Xawiepa (Pochotita).

sinados. Por otro lado, tener un cargo en el gobierno tradicional o en la autoridad agraria también puede tener resultados desastrosos para su portador.

Ahora bien, en Tuapurie, a diferencia de otras comunidades wixaritari, el cargo del gobernador tradicional o *tatuwani* no es tan importante. *De jure* es la máxima autoridad de la comunidad y, en términos de *el costumbre*, es el representante del Padre Sol entre los humanos, pero, más que nada, es un cargo representativo que implica gastos fuertes, así que se le suele dar a algún “rico” (dueño de una tienda o ganadero) que, de esta manera, se ve obligado a redistribuir una parte de su riqueza. Retomando algunos aspectos de las discusiones sobre los sistemas de cargos, podemos decir que sí existe la idea de distribuir una parte de la “riqueza” gastando en cargos y fiestas y, con esto, sí se puede legitimar una cierta desigualdad económica. El cargo del presidente de bienes comunales es mucho más importante, sobre todo, porque representa a la comunidad hacia el exterior. Frecuentemente se trata de un maestro bilingüe con un estilo de vida que se considera menos tradicional. Durante un lapso de tiempo limitado (tres años) puede acumular un poder considerable, pero, todo el tiempo, su actuar es sometido a un escrutinio escrupuloso por parte de los comuneros. Lo suelen criticar por vivir como un *teiwari* (mestizo o no-indígena), por no participar en los ritos, por nada más gozar de sus privilegios, por no defender los intereses de los wixaritari, por firmar documentos sin consultarlo a la asamblea, o por dejarse sobornar y recibir dinero del gobierno. En resumen, la presidencia permite acumular algo de poder, pero es un puesto que también tiene sus riesgos. Algunos de los presidentes que he conocido quedaron totalmente desprestigiados, padeciendo una especie de ostracismo de parte de la comunidad.

Lo que quiero señalar con este esbozo de análisis es que, más que defender su autonomía frente el exterior, los wixaritari evitan concentraciones mayores de poder en el interior. No puede decirse que eviten la desigualdad económica al interior de la comunidad porque hay una diferencia notable entre ricos y pobres, hay ganaderos prósperos y campesinos que apenas sobreviven. Lo que no se permite es que el estado invada a la comunidad y ciertos privilegios se vuelvan permanentes. Sin embargo, es importante aclarar que los wixaritari de ninguna manera están en contra de todo lo que tiene que ver con la nación y el gobierno. Tienen un gran respeto por los símbolos patrios como la bandera, el Escudo Nacional y la figura del presidente de la República. Los tienden a reinterpretar de acuerdo con su lógica, por ejemplo, se considera que el águila azteca del Escudo Nacional es la diosa wixárika del cielo (*Tatei Wierika Wimari*) que un día voló al Zócalo de la Ciudad de México donde se paró en un nopal (Neurath, 2020b).

En términos económicos el estado se considera fuente de riqueza. Su función es repartir dinero y apoyos. Pero, en la lógica wixárika, aceptar todas las “dádivas” que reparten gobierno y ONGs jamás implica una subordinación. Esta actitud explica porque los recursos raras veces se ejercen exactamente como lo estipulan los

proyectos y programas. Por otra parte, el respeto de los wixaritari por los símbolos patrios puede compararse con su actitud hacia la Iglesia. También ahí, se puede observar un gran respeto por ciertas imágenes o la figura del papa Juan Pablo II, pero esto de ninguna manera implica una aceptación del catolicismo. De hecho, en Tuaripue, ni siquiera se permite la presencia de curas o misioneros (Neurath, 2020a).

RITUALES Y COMPLEJIDAD RELACIONAL

La complejidad de la política comunitaria se entiende mejor si la ubicamos en el contexto de las relaciones rituales. Estas se caracterizan por la “simultaneidad de relaciones nominalmente incompatibles” (Houseman & Severi, 1998). Es decir, las contradicciones expresadas en las relaciones rituales no deben considerarse un problema para la interpretación. Este rasgo caracteriza la acción ritual como forma específica de interacción humana. El modelo para analizar este tipo de situaciones es *Naven* de Bateson (1958). Mi hipótesis es que el contraste entre rituales de reciprocidad y rituales de transformación refleja o reproduce el conflicto permanente —la *cismogénesis* en términos de Bateson— entre la asamblea comunal y el poder carismático de los chamanes. El secreto de esta sociedad contra el estado es la complejidad de su sistema ritual, donde existen prácticas y discursos contradictorios que compiten el uno con el otro. Es decir, en el ritual wixárika no hay armonía entre los opuestos, se producen mundos paralelos que son imbricados, pero, separados por abismos conceptuales y esquemas de la práctica no reconciliables. Una síntesis entre los mundos, o una visión holista de un todo, no es posible.

Para complicarlo más, los opuestos no siempre son irreconciliables, a veces también se mezclan. Por ejemplo, no siempre resulta fácil diferenciar entre “persona”, “ancestro” y “enemigo”. Llama la atención que *tewi*, *tewari*, *teiwari* son términos muy parecidos. El primero, relacionado con *tewi* (largo), significa “persona”, “gente”, “ser humano”, “indígena”; el segundo “abuelo/nieto” y, metafóricamente, “ancestro deificado”; el tercero “vecino”, literalmente: “distante”, también “foráneo”, “mestizo”, incluso “enemigo”. En ciertos contextos, los tres términos tienden a traslaparse o confundirse. Estudiando los nombres de los dioses, uno encuentra deidades que a veces se llaman “vecino”, a veces “abuelo”, a veces “persona”. Por ejemplo, el dios del viento, Eaka Teíwari, también puede llamarse Eaka Tewari o Eaka Tewiyari. Hay muchos casos similares. Otro ejemplo sería Kieri¹¹ Tewiyari, la persona Kieri, también conocido como Kieri Teíwari, el Mestizo Kieri, representado como el Charro Negro del folclor mestizo (Neurath, 2008a).

En el politeísmo wixárika, “nada es todo” (Viveiros de Castro, 2008: 130), todo es metamorfosis y todo es contradicción. Por ejemplo, los sacrificios son actos rituales que expresan toda una gama de relaciones (Neurath, 2008b). Veamos ahora las

11 | Kieri es la planta *Solandra brevicalyx* que contiene una droga potente usada sobre todo por “brujos”, así como por artistas y gente que busca fama y riqueza individuales.

diferentes dimensiones que están en juego en el contexto de la cacería. Definitivamente, se busca la identificación con el venado-peyote que se entrega a los cazadores-peregrinos. La cacería puede definirse, entonces, como una situación donde una persona se entrega [a sí misma] a otro aspecto de su propia persona. Retomando una propuesta terminológica que surgió entre los melanesistas (Strathern, 1988: 13) podemos hablar de una “dividualidad”.

La cacería es un rito chamánico, donde el cazador se convierte en presa, y la presa en cazador. Hoy en día, la cacería se realiza casi siempre con rifles de calibre 22. Únicamente en las porciones selváticas y tropicales del territorio wixárika (lo vi en la ranhería de Roseta, en el estado de Nayarit) aún se practica la cacería con redes. En todos los casos, la técnica de cacería más usual es colectiva y consiste en correr detrás del venado, hasta que éste se cansa, queda parado y, aparentemente, renuncia a la posibilidad de escapar. Por esto, la importancia de la idea de una entrega voluntaria del venado a los cazadores.

En el chamanismo wixárika, el éxito en la cacería de venado no es, simplemente, el resultado de una habilidad individual como la puntería. Cazar venado de cola blanca es una vía de aprendizaje para el chamanismo. La trampa que se usaba en el método tradicional de cacería es un “objeto para ver”, *nierika*,¹² equivalente a los instrumentos que usa el chamán en las curaciones y sesiones de canto. Por otra parte, la muerte del venado es un autosacrificio cosmogónico que asegura la continuidad de *el costumbre* y del universo, un gesto donativo y voluntario que permite la transformación de los dioses-venado en todo lo que los hombres necesitan para vivir (Negrín, 1986). En particular, el venado se transforma en peyote lo que implica que se siga reproduciendo el conocimiento chamánico. Por otra parte, ingiriendo el venado ya convertido en peyote, el cazador se transforma en venado y garantiza la continuidad de la cacería. La entrega voluntaria del cérvido es el ejemplo que toda la gente que busca la iniciación debe emular. Es decir, con prácticas como los viajes arduos y agotadores al desierto de Wirikuta, el ayuno, la abstinencia del sueño, la abstinencia sexual y la confesión se busca una experiencia equivalente a la del venado. Es con estos ejercicios de austeridad y sacrificio, que los cazadores se purifican y logran un estado de ánimo que les permita obtener la visión del venado, la comunicación con el venado y, sobre todo, la identificación con la presa. Lograr matar a un venado en la cacería equivale a obtener el “don de ver”, es decir, la visión iniciática de la luz del amanecer.

En términos de ética política y comunalidad, la disposición del venado a entregarse a los cazadores se compara con la disposición del chamán o del portador de algún cargo de prestar servicio a la comunidad. Esto concuerda con lo que plantea el neozapatismo, donde tener un puesto de autoridad en una comunidad se definió como “mandar obedeciendo”.¹³ Sin embargo, también hay una connotación política más violenta. El autosacrificio del venado es, como vimos, el paradigma de toda una

12 | *Nierika* es un término ritual polisémico que, entre otras cosas, puede referir al don chamánico de “el don de ver” así como a ciertos “instrumentos para ver” que son usados por los chamanes (Kindl, 2005; Neurath, 2013).

13 | Esta formulación apareció la primera vez en el comunicado del CCRI-CG del EZLN, el 26 de febrero 1994, titulado: *Al pueblo de México: hablaron los hombres verdaderos, los sin rostro. Mandar obedeciendo*. Disponible en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1994/02/26/al-pueblo-de-mexico-hablaron-los-hombres-verdaderos-los-sin-rostro-mandar-obedeciendo/>

gama de prácticas que implican, entre otras cosas, el rechazo de aspectos de la vida asociados a la oscuridad (*t+kari*). La represión de *t+kari* fomenta la generación de vida asociada a la luz del día (*tukari*). Pero, al mismo tiempo, nunca hay que dejar de lado que este solamente es un nivel de significado. También existe la idea de que las fuerzas de la luz conquistan, aniquilan o domestican todo lo asociado a la oscuridad y lo “mestizo”. Este aspecto corresponde a lo que Bloch (1992) plantea en su teoría del “rebounding violence”. La lucha del Sol contra la oscuridad legitima el sistema de autoridad tradicional (Neurath, 2002). En un rito particular raras veces es evidente si se trata más de un allosacrificio o más de un autosacrificio. De esta manera, no tiene caso tratar de establecer una clasificación taxonómica entre los diferentes tipos de sacrificio, sino siempre es preferible analizar la “condensación ritual” (Houseman & Severi, 1998).

En general, se puede decir que la valoración del autosacrificio por encima del allosacrificio corresponde a una lógica mesoamericana que también se ha visto en otros casos (Neurath, 2023). Tamatsi, Nuestro Hermano Mayor venado, es el fundador de el *costumbre* wixárika y, como tal, es el principal interesado en que *yeiyari* se siga realizando. Incluso, podría hablarse de un sacrificio de la deidad en el sentido de Hubert y Mauss (1970). Su muerte sacrificial representa lo más sublime. Matarlo en la cacería es un acto violento, como dicen Hubert y Mauss (1970: 181), un “crimen”, un “sacrilegio”. Los hombres matan a un animal tierno y puro, su hermano mayor, al héroe fundador de su religión. El venado no resiste y, antes de morir, todavía enseña las técnicas de cacería. Sin embargo, el mismo héroe cultural también es un *trickster*, un personaje ambivalente o “medio-malo” (Furst, 2006: 240). Documenté historias donde el venado se transforma en una mujer humana seductora que destruye al hombre que lo persigue y lo destruye con su *vagina dentata*. En otras versiones (Lumholtz, 1986:12; Preuss, 1998 [1908]: 278), un cazador llamado Tamatsi o Parikuta Muyeka, “el que camina en el amanecer”, hiere a algunos venados con sus flechas. En seguida, los animales heridos se transforman en mujeres que seducen al cazador quien tan sólo quiere recuperar sus proyectiles. Ellas lo llevan hasta el inframundo en el poniente donde se encuentra la casa de la madre de las muchachas venado, lugar circular que se describe en términos de un centro ceremonial *tukipa*. Parikuta Muyeka prueba la comida ofrecida por la madre de los venados. Asimismo, se pone como adorno algunas de las plumas que hay en este lugar y, en consecuencia, se transforma en venado. Resulta, que estas plumas se convierten en sus astas. Según otras versiones, el cazador seducido tiene que ponerse las astas para poder ingerir el pasto que le ofrecen como comida. Pero la historia no termina ahí. La madre de las muchachas venado le ayuda a Parikuta Muyeka a escapar, junto con su hermano menor, el conejo. En seguida, el venado y el conejo son perseguidos por una segunda pareja de cazadores: Xurawe Tamai, “el joven estrella”, y Kuka Tamai, “el joven perla”. Finalmente, llegando al desierto en el Oriente (Wirikuta), el venado y el conejo se

entregan voluntariamente a los cazadores, les enseñan las técnicas tradicionales de cacería y se meten a la trampa (Neurath, 2008b).

La transformación del cazador en su presa y la inversión de la cacería son motivos que encontramos en muchos mitos wixaritari vinculados con el venado. Desde luego, el tema de la cacería invertida alude a los peligros que corre un cazador indigno. De manera equivalente, la búsqueda e ingesta de peyote puede volverse un asunto peligroso si uno no se prepara y purifica. Pero, el problema principal es que los ancestros (*tewari*) siempre pueden convertirse en enemigos (*teiwari*). Carlos Fausto (2007) describe cómo en muchas tradiciones amerindias los animales depredan a los seres humanos y les causan enfermedades. En el caso de los wixaritari, no puede obviarse la observación que la experiencia iniciática-transformativa, basada en la práctica del don libre y desinteresado, no solamente produce el cosmos sino también toda clase de fuerzas peligrosas y potencialmente patógenas. Los dioses creados en el autosacrificio son poderosos y dotados de una voluntad propia, así que fácilmente se descontrolan. Sobre todo, cuando no se les trata de manera correcta, se convierten en enfermedades, es decir, piedras, proyectiles u otros objetos que, durante los ritos de curación, deben extraerse de los cuerpos de los pacientes.

El chamanismo siempre corre el riesgo de volverse brujería, dado que participar en la iniciación y practicar el autosacrificio cosmogónico conlleva este peligro, mucha gente prefiere limitarse al nivel exotérico del ritual que consiste, principalmente, en practicar intercambios recíprocos. La ambivalencia de los seres o fuerzas creados en el autosacrificio visionario explica porque los chamanes tienen dificultades para mantener su prestigio y no siempre gozan de buena reputación. Asimismo, nos ayuda a comprender porque en ciertos momentos rituales puede observarse una actitud tan despectiva hacia los buscadores de peyote y encargados del centro ceremonial. Por ejemplo, durante la coreografía de la fiesta Hikuri Neixa (danza de peyote) en los centros ceremoniales de Tuapurie, los peyoteros, ya transformados en venados y la serpiente de nubes, son atrapados por los comuneros que habían quedado en casa. En lugar de tratarlos como los “hermanos mayores”, los cazadores se burlan de ellos. Los “desvisten” reversando sus transformaciones.

FRACASAR EN LA INICIACIÓN, INCUMPLIR EL RITUAL

Podrían mencionarse otros contextos donde se observa una total falta de respeto de los no-iniciados hacia los iniciados. La relación entre iniciados y no-iniciados es complicada. De hecho, se puede decir que nadie está muy convencido de lo que hace, pero siempre hay la sospecha que los otros lo están haciendo todo mal. Los iniciados muestran un cierto desprecio por la ingenuidad de los no-iniciados, que confían en lograr sus objetivos intercambiando con los dioses. Los iniciados saben

cómo se produce la vida, pero es su secreto. Los no-iniciados, por su parte, critican a los *marakate* y a los iniciados por “creerse mucho”, ser “mamones” e impostores, por reclamar privilegios y, sobre todo, por causar desgracias con sus poderes, abusar del chamanismo y trabajar como “brujos” (Neurath, 2015).

La iniciación nunca se debe llevar demasiado lejos. Una búsqueda perfecta de visiones equivaldría a la muerte. Por suerte, el desierto de Wirikuta, donde los wixaritari realizan la búsqueda de visiones, es un lugar algo elusivo. Uno no puede realmente llegar ahí, porque, de cierta manera, es un lugar que solamente existe porque se inventa en las visiones. Pero cuando la iniciación se realiza demasiado bien, el iniciante muere como humano. De hecho, participar en la iniciación de peyote y en ciertas fiestas es algo sumamente demandante y, efectivamente, a veces sucede que personas mueren durante un ritual, sea por agotamiento, sea porque se pierden y caen en una barranca o se accidentan viajando en las carreteras. También hay participantes a quienes les hace daño el peyote, se “malviajan” e incluso llegan a cometer suicidio. He escuchado que en algunos de estos casos la gente queda transformada en animal y no puede volver a su vida normal. Esto nos dice que cuando se practica el chamanismo es importante quedarse en un nivel de transformaciones parciales.

Algo similar vale cuando se trata de sueños. Aprendí que hay situaciones oníricas especialmente peligrosas: cuando uno come la comida ofrecida por animales, espíritus o deidades, que muchas veces no se dejan reconocer como tales, sino que aparecen como humanos (o con su interioridad humana). En la cacería puede pasar que un venado aparezca como una bella muchacha y seduce al cazador. Lo lleva a su casa donde le dan de comer pasto, pero el platillo se ve como tortillas y caldo. Comer la comida de los “otros” es ser capturado por ellos. Por otra parte, cuando alguien tiene el llamado de ser *marakame*, empieza a tener sueños con lobos. Estos animales los invitan a la cacería de venado. A veces los lobos y sus compañeros humanos matan a un venado y cuando los humanos beben la sangre y comen carne junto con los lobos, la transformación en animal es irreversible. Soñar con lobos es muy peligroso cuando los aprendices de chamán aún no saben controlar las experiencias oníricas. También es muy peligroso soñar con tener relaciones sexuales con espíritus o animales que parecen personas humanas. Hay historias sobre gente que se topa con una muchacha, es seducida y luego devorada por ella.

Entre los wixaritari incluso es peligroso cuando, durante los sueños, uno se deja involucrar en una conversación. Es muy importante no contestar las preguntas cuando alguien las hace. Las pocas veces que pude platicar que había soñado con un animal, inmediatamente me preguntaron “¿y qué te dijo?”. Cuando contesté “nada” mis amigos se tranquilizaron. Lo peor es contestar. Igual que aceptar comida y tener relaciones sexuales, contestar implica un involucramiento con los “otros” y esto puede conllevar a una transformación involuntaria que implique enfermedad. Como ya mencioné, una transformación irreversible equivale a la muerte en este mundo.

Entre los wixaritari, como en otros grupos amerindios, el verdadero arte chamánico no es caer en trance y viajar, sino poder “quedarse aquí”, a pesar de los viajes y transformaciones que se experimentan. Los chistes triviales que los *marakate* hacen mientras se encuentran en *trance* comprueban que se mantienen presentes en el patio ritual con sus familiares y amigos. El estudio de Rane Willerslev (2007) sobre los Yukaghirs de Siberia Nororiental es particularmente importante para entender la importancia de no llevar las transformaciones chamánicas o animistas demasiado lejos. Es decir, se trata de evitar la muerte por una transformación, pero se buscan, activamente, las transformaciones parciales. Nunca se abandona la identidad original. De esta manera, hemos estudiado como el cazador wixárika se identifica con la presa y puede tomar su perspectiva, sin embargo, no deja de tener el punto de vista del cazador (Neurath, 2008b).

Se debe participar en la búsqueda de visiones, pero también se debe fracasar en la iniciación. En el momento donde culmina todo el año ritual, los iniciados retornan al pueblo transformados en los dioses ancestrales de la comunidad, regalan todo lo que han producido en sus experiencias visionarios: vida, lluvia, peyote, semillas... Pero resulta que la gente no-iniciada no reconoce a los dioses y éstos se ven obligados a renunciar y volver a ser gente común y corriente. En este caso sí se logra someter a los dioses (Neurath, 2015; 2020c). Aplica lo que han dicho los indólogos: “A free gift makes no Friends”, o el don libre es un veneno, *poison* (*Gift* en alemán). En este contexto es importante tomar en cuenta que, según la teoría de Derrida (1995; ver también Laidlaw, 2000; Rio, 2007), el sacrificio o don desinteresado destruye o interrumpe las relaciones sociales, a la vez que crea cosas nuevas y diferentes.

También Watakame, el primer cultivador, es un cazador fracasado. Como no podía cazar, padecía hambre y se iba a buscar un lugar donde vendieran comida. Llegando a un rancho ubicado en el fondo de una barranca, conoce el alimento maravilloso que son las tortillas de maíz, pero la dueña del rancho se niega a vender. Más bien, le ofrece a sus hijas como esposas. Cada una de las esposas personifica una variante de maíz cultivada en la región y gracias a esta boda con el maíz existe una abundancia de alimento. Sin embargo, pronto surge un conflicto entre parientes afines: la madre del cultivador no respeta a sus nueras, las regaña y las obliga a trabajar en la cocina, rompiendo así el trato que se había establecido con la madre de las muchachas maíz. Las nueras regañadas se mueren desangradas al ser obligadas a moler maíz, que son ellas mismas; la suegra regañona se muere de hambre (Preuss, 1998 [1907]:161; Furst, 1994; Neurath, 2002:159).

Para recuperar el alimento se establecen una serie de trabajos rituales, basados en el principio de la reciprocidad y cuyo objetivo es reconciliar a las familias antagónicas de arriba y de abajo. Concretamente, se inicia la celebración de la fiesta Namawita Neixa de los centros ceremoniales de Tuapurie, que es el único día del año que se respeta plenamente el acuerdo con la madre del maíz. Este día, al inicio de

la temporada de la lluvia, el maíz y, por ende, las mujeres, no trabajan. Únicamente se consume alimento preparado a base de maíz “crudo” o no-nixtamalizado, las mujeres descansan y los hombres son los que tienen que barrer el patio y preparar el alimento. Por otra parte, en esta fiesta el cantador se identifica con Takutsi Nakawé, la vieja diosa de la fertilidad que es la suegra de Watakame. Ser “gente sedentaria” implica haber fracasado en la cacería e iniciación, pero nos damos cuenta que tampoco resulta fácil mantener la alianza. La relación entre las familias de arriba y abajo es conflictiva y puede llevar al desastre.

Una serie de ritos celebradas en Namawita Neixa pueden interpretarse como la destrucción del cosmos (Neurath, 2020b). Estos ritos son mucho más que una “inversión”. Durante el resto del año se crea orden, las fuerzas de la oscuridad son reprimidas, según una ideología del sacrificio. En la fiesta de la siembra, se suspenden estas prácticas y se procede a construir una buena relación con el “otro enemigo” (Neurath, 2008a). En otras palabras, el ritualismo de las lluvias se aparta de la lógica sacrificial del don libre, porque aquí se trata de adquirir la humanidad propiamente dicha, convertirse en una simple persona, gente o *tewi*, es decir, en una persona que *no* es ancestro. *El costumbre* ahora no produce ancestros, sino gente común y celebra la alianza entre enemigos y ancestros, *teiwari* y *tewari*.

La celebración de Namawita Neixa implica, si uno quiere usar esta terminología, un cambio de “cosmovisión”. Durante los rituales de la temporada de lluvias aquello que, de acuerdo con la ideología solar es considerado como una especie de “caos original”, repentinamente se convierte en un cosmos por derecho propio. Según la cosmovisión solar –válida durante la temporada de secas–, el “caos prehistórico” es ubicado en el extremo devaluado del cronotopo: el inframundo. Desde esta perspectiva del poder ancestral, los seres de la oscuridad deben ser controlados por las fuerzas asociadas con el sol ascendente y los ancestros. Desde el punto de vista no-solar, los poderes oscuros son positivos y deben ser liberados. La cosmovisión alternativa, vigente durante la temporada de las lluvias, representa el punto de vista de las deidades de la fertilidad. La diosa suprema ahora no es el dios del Fuego (*Tatewari*), sino la gran diosa de la fertilidad, Takutsi Nakawé. En su mundo, indígenas y mestizos se diferencian poco. Ahora, el quehacer chamánico no importa mucho. Todo el énfasis ritual se pone en la reciprocidad, la cooperación y la alianza.

Considerando su dominio solar, *el costumbre wixárika* puede definirse como visionaria y creadora de cosas efímeras, aunque siempre radicalmente nuevas. Las visiones chamánicas son eventos originales, invenciones en un sentido poético (Wagner, 1981). No son simplemente repeticiones. De cierta manera, cada ritual es el primero, cada amanecer es un evento único (Preuss, 1933). Por otro lado, el ámbito nocturno de la tradición wixárika puede ser definido como una recuperación del pasado. Involucrarse con la vida nocturna y pre-chamánica, también significa entablar una relación constructiva con los mestizos.

La articulación siempre problemática entre prácticas de reciprocidad y rituales de sacrificio y transformación puede analizarse en términos de una coexistencia de analogismo y animismo (Descola, 2005; Neurath, 2015). El ciclo anual de fiestas agrícolas e iniciáticas implica una alternancia estacional del énfasis general de los ritos que oscila entre alianza y sacrificio, pero no puede obviarse que la misma alternancia también está presente en cada uno de los rituales wixaritari. Cada ceremonia comienza con una fase de preparación de las ofrendas durante la cual el énfasis se pone en el intercambio recíproco de dones. Al iniciar la sesión de canto chamánico, poco a poco, la lógica sacrificial e iniciática gana terreno. Esta fase culmina en los sacrificios de animales que se realizan en el amanecer. Pero, a partir de este momento, se retoman las prácticas de intercambio recíproco y comienzan las visitas de los lugares de la geografía sagrada para depositar los objetos votivos y recoger “agua bendita”.

Por otra parte, también es cierto que la coexistencia de esquemas de la práctica nominalmente incompatibles es, en primer lugar, una cuestión de las intenciones y experiencias de los diferentes participantes. Para los legos el sacrificio siempre es una forma de intercambio, ya que sirve para obtener sangre sacrificial, misma que sirve para alimentar a los dioses. Desde la perspectiva de los chamanes, el intercambio es de poca importancia y lo único que cuenta es la experiencia visionaria, cosmogónica y sacrificial. La experiencia de los chamanes implica una negación de las prácticas de intercambio recíproco que constituyen el centro de la acción ritual de los legos. En el contexto de la iniciación y transformación, los humanos no se relacionan con los ancestros por medio de intercambios sino se convierten en ellos. Sin embargo, lo que se produce en este proceso, son (también) fuerzas peligrosas y patógenas. En consecuencia, los no-iniciados tienden a no confiar en los chamanes. Como vimos, hay ritos que expresan, de hecho, la negación del don libre de parte de los no-iniciados. En la fiesta Hikuri Neixa, cuando los peyoteros reparten generosamente el peyote, las semillas y las demás cosas que ellos han creado (y en las cuales se han transformado), se les obliga a aceptar contra-dones (como monedas o cigarros). Es decir, no se aceptan regalos, se impone una dinámica del intercambio recíproco. Ahora, no es el don libre el que rompe estructuras (como en la teoría maussiana de Derrida que mencionamos arriba), sino es el intercambio el que destruye la dinámica creada por el don (Neurath, 2015).

Los iniciados cuestionan las creencias “ingenuas” de los no-iniciados, mientras que los legos desconfían de los poderes cosmogónicos de los chamanes. El contraste entre las diferentes prácticas rituales despierta la duda, la reflexividad ritual y, sobre todo, la crítica de los demás. Este permanente cuestionamiento de lo que practican los otros tiene implicaciones políticas muy importantes.

CONCLUSIONES

El contraste entre alianza y sacrificio, entre *t+kari* y *tukari*, entre Namawita Neixa y las demás fiestas del *tukipa*, refleja el antagonismo entre iniciados y no-iniciados y, al mismo tiempo, los conflictos estructurales entre comunidad y grupo doméstico, entre el centro ceremonial *tukipa* y el adoratorio parental *xiriki* (Neurath, 2015). Pero esto no es todo. El antagonismo entre ritos de alianza y ritos de sacrificio expresa el conflicto latente entre la democracia de la asamblea y el poder carismático de los chamanes. La práctica de la reciprocidad se relaciona con la cooperación entre comuneros e implica un cierto igualitarismo. Sacrificio y transformación son aspectos esotéricos del ritual y, por ende, más elitistas: solamente los practican los iniciados, los mismos que, por ser chamanes, reclaman una posición política privilegiada.

Reenfocar la etnografía del ritual wixárika en la relación sacrificio-reciprocidad (o depredación-alianza) permite desarrollar una teoría de la reproducción cultural de este grupo étnico que integre en el análisis no solo los procesos de diferenciación o producción de jerarquía, encaminados a garantizar la continuidad de la comunidad con su sistema de autoridad tradicional identificada con el poder solar, sino también aquellos otros procesos que, en lugar de enfatizar la diferenciación, buscan fortalecer la cooperación entre los polos opuestos de la misma diferencia. De esta manera, el igualitarismo de la asamblea controla el poder carismático-religioso, sin embargo, la tradición chamánica sí es lo suficientemente fuerte para posibilitar y reproducir la posición privilegiada de los *marakate*.

La comunidad nunca es perfecta, *yeiyari* nunca se cumple y nunca concluye, pero la “máquina de guerra” que es *el costumbre* le ayuda mantenerse con un grado notable de independencia frente al estado. Los conflictos son irresolubles, tanto la tradición democrática de la asamblea como el chamanismo son importantes. Los chamanes no viven exactamente en el mismo mundo que los legos, así que, de cierta manera puede decirse que el conflicto político tiene lugar en una tierra de nadie ontológica. Los mundos wixaritari están imbricados, pero no parece viable acumular poder en ambos mundos. Los ámbitos del sol y de la oscuridad pueden caracterizarse como “sincopados”, así que las comunidades como tales son difíciles, sino imposibles, de dominar.

Johannes Neurath es antropólogo y profesor del Instituto Nacional de Antropología y Historia de la Universidad Nacional Autónoma de México.

CONTRIBUCIÓN DE AUTORÍA: No aplicable.

FINANCIACIÓN: No aplicable.

REFERENCIAS

AGUILAR GIL, Yásnaya Elena. 2019. Resistencia. Una breve radiografía. *Revista de la Universidad de México* (en línea), abril 2019 Disponible en: <https://www.revistadelauniversidad.mx/articles/80ee3de7-fofc-4a8d-a97e-c97d-32c0beb6/resistencia> Acceso en sep. 2023.

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo. 1953. *Formas de Gobierno Indígena*. México, Imprenta Universitaria.

BATESON, Gregory. 1958. *Naven. The culture of the Iatmul people of New Guinea as revealed through a study of the "naven" ceremonial*. Palo Alto, Stanford University Press.

BLOCH, Maurice. 1992. *Prey Into Hunter. The Politics of Religious Experience*. Cambridge, Cambridge University Press.

CANCIAN, Frank. 1976. *Economics and Prestige in a Maya Community. The Religious Cargo System in Zinacantan*. Palo Alto, Stanford.

CARRASCO PIZANO, Pedro. 1961. The Civil-Religious Hierarchy in Mesoamerican Communities: Pre-Spanish Background and Colonial Development. *American An-*

thropologist, vol. 63, n.3: 483-497. DOI 10.1525/aa.1961.63.3.02a00020

CLASTRES, Pierre. 1987 [1974]. *Society Against the State: Essays in Political Anthropology*. Nueva York, Zone Books.

CLASTRES, Pierre. 1996 [1980]. *Investigaciones en antropología política*. Barcelona, Gedisa.

CLASTRES, Pierre. 2010 [1997]. *Archaeology of Violence*. Cambridge, MIT Press.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. 2006 [1980]. *Mil Mesetas. Capitalismo y Esquizofrenia*. Valencia, Pre-Textos.

DESCOLA, Philippe. 2005. *Par-delà nature et culture*. Paris, Bibliothèque des Sciences Humaines, Éditions Gallimard.

DERRIDA, Jacques. 1995 [1991]. *Dar (el) tiempo I. La moneda falsa*. Barcelona, Paidós Básica.

FAUSTO, Carlos. 2007. Feasting on People. Eating Animals and Humans in Amazonia. *Current Anthropology*, vol. 48, n. 4: 497-530. DOI 10.1086/518298

DÍAZ GÓMEZ, Floriberto. 2007. *Escrito. Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe Ayuujksënää yën - ayuujkwënää ny - ayuujk mëk äjtën*. México, Universidad Nacional Autónoma de México.

FUJIGAKI LARES, Alejandro. 2015. *La disolución de la muerte y el sacrificio. Contrastes de las máquinas de transformaciones y mediaciones de los rarámuri y los mexicas*. Tesis de doctorado. México, Universidad Nacional Autónoma de México.

FUJIGAKI LARES, Alejandro. 2020. Caminos rarámuri para sostener o acabar el mundo. Teoría etnográfica, cambio climático y Antropoceno. *Mana – Estudios de Antropología Social*, vol. 26, n. 1: 1-35. DOI 10.1590/1678-49442020v26n1a202

FURST, Peter T. 1994. The Maiden who Ground Herself: Myths of the Origin of Maize from the Sierra Madre Occidental, México. *Latin American Indian Literatures Journal. A Review of American Indian Texts and Studies*, vol. 10, n.2: 101-155. DOI

FURST, Peter T. 2006. "The Half-Bad Káuyumari: A Huichol Version of the Pan-Native American Trickster – Culture Hero." En: *Rock Crystals and Peyote Dreams. Explorations in the Huichol Universe*. Salt Lake City, University of Utah Press, pp. 240-275.

HOUSEMAN, Michael; SEVERI, Carlo. 1998. *Naven or the Other Self. A Relational Approach to Ritual Action*. Leiden, Brill.

HUBERT, Henri; MAUSS, Marcel. 1970 [1899]. "De la naturaleza y de la función del sacrificio."

En: MAUSS, Marcel. *Lo sagrado y lo profano. Obras I*. Barcelona, Barral, pp.143-262.

KINDL, Olivia. 2005. "L'art du *nierika* chez les Huichol du Mexique. Un instrument pour voir." En: COQUET, Michèle ; DERLON, Brigitte ; JEUDY-BALLINI, Monique. (eds.). *Les cultures à l'œuvre. Rencontres en art*. Paris, Biro éditeur, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, pp. 225-248.

KORSBAEK, Leif (org.). 1996. *Introducción al sistema de cargos*. Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México.

LAIDLAW, James. 2000. A Free Gift Makes No Friends. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, n. 6: 617-634. DOI 10.1111/1467-9655.00036

LIFFMAN, Paul; NEURATH, Johannes; LIRA, Regina; RUY-SÁNCHEZ, Santiago; CARRILLO, César. 2008. "Caminos impuestos sobre caminos sagrados." *Diario de Campo*, n. 98: 95-101.

LIRA LARIOS, Regina. 2018. Una lectura de la defensa territorial wixárika desde la complejidad ritual. *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, vol. 39, n.156: 123-144.

LUMHOLTZ, Carl Sofus. 1986 [1900]. *El arte simbólico y decorativo de los huicholes*. México, Instituto Nacional Indigenista.

MAGAZINE, Roger. 2015. *El pueblo es como una rueda. Hacia un replanteamiento de los cargos, la familia y la etnicidad en el altiplano de México*. México, Universidad Iberoamericana.

MARTÍNEZ LUNA, Jaime. 2015. Conocimiento y comunalidad. *Bajo el Volcán*, vol. 15, n.23: 99-112.

MARTÍNEZ RAMÍREZ, Isabel. 2020. *Teoría etnográfica. Crónica sobre la antropología rarámuri*. México, Universidad Nacional Autónoma de México.

MEDINA MIRANDA, Héctor. 2020. *Los wixaritari. El espacio compartido y la comunidad*. Guadalajara, CIESAS.

MILLÁN, Saúl; VALLE, Julieta. 2003. *La comunidad sin límites. Estructura social y organización comunitaria en las regiones indígenas de México*, 4 vols., México, INAH-CONACULTA.

MORRIS, Nathaniel. 2020. *Soldiers, Saints, and Shamans. Indigenous Communities and the Revolutionary State in Mexico's Gran Nayar, 1910–1940*. Tucson, University of Arizona Press.

MORRIS, Nathaniel. 2021. “¿Cómo sobreviven la guerra contra las drogas los pueblos originarios en México?” Disponible en: <https://noria-research.com/negociar-con-narcos-engatusar-el-estado/>. Acceso en sep. 2023.

MYERHOFF, Barbara. 1974. *Peyote Hunt. The Sacred Journey of the Huichol Indians*. Ithaca y Londres, Cornell University Press, 1974.

NEGRÍN, Juan. 1986. *Nierica: Espejo entre dos mundos. Arte contemporáneo huichol*. México, Museo de Arte Moderno Bosque de Chapultepec.

NEURATH, Johannes. 2002. *Las fiestas de la Casa Grande. Procesos rituales, cosmovisión y estructura social en una comunidad huichola*.

México, Universidad de Guadalajara, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

NEURATH, Johannes. 2008a. Alteridad constituyente y relaciones de tránsito en el ritual huichol: iniciación, anti-iniciación y alianza. *Cuicuilco*, vol. 15, n. 42: 29-44.

NEURATH, Johannes. 2008b. Cacería ritual y sacrificios huicholes. Entre depredación y alianza, intercambio e identificación. *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 94, n. 1: 251-283.

NEURATH, Johannes. 2013. *La vida de las imágenes. Arte huichol*. México, Artes de México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

NEURATH, Johannes. 2015. Shifting Ontologies in Huichol Ritual and Art. *Anthropology and Humanism*, vol. 40, n.1: 58-71. DOI 10.1111/anh.12068

NEURATH, Johannes. 2018. Fricciones ontológicas en las colaboraciones entre huicholes y ambientalistas. *Relaciones*, n. 156: 167-194. DOI 10.24901/rehs.v39i156.317

NEURATH, Johannes. 2020a. De la autoevangelización al dinero sagrado. Mitos, historias y prácticas cristianas entre los wixárika. *REA - Revista Euroamericana de Antropología*, vol. 9: 75-92. DOI 10.14201/rea202097592

NEURATH, Johannes. 2020b. “Creating and Destroying the Upper Part of the Cosmos: A New approach to Wixárika Cosmology”. En: DÍAZ, Ana (Ed.). *Reshaping the World. Debates on Mesoamerican Cosmologies*. Boulder, University Press of Colorado, pp. 319-340.

NEURATH, Johannes. 2020c. *Someter a los dioses, dudar de las imágenes. Enfoques relacionales en el estudio del arte ritual amerindio*. Buenos Aires, SB editores.

NEURATH, Johannes. 2023. *Las religiones indígenas de Mesoamérica. Historia, ritos y transformaciones*. Buenos Aires, SB editores.

PREUSS, Konrad Theodor. 1933. *Der religiöse Gehalt der Mythen*. Tübinga, J.C.B. Mohr.

PREUSS, Konrad Theodor. 1998 [1906-1931]. *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos de Konrad Theodor Preuss*. (Comp. JÁUREGUI, Jesús; NEURATH, Johannes). México, Instituto Nacional Indigenista, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

RIO, Knut. 2007. Denying the gift: Aspects of ceremonial exchange and sacrifice on Ambrym Island, Vanuatu. *Anthropological Theory*, vol. 7, n. 4: 449-470. DOI 10.1177/14634996070834

SCHAEFER, Stacy B.; FURST Peter T. (eds.). 1996. *People of the Peyote. Huichol Indian History, Religion, and Survival*. Albuquerque, University of New Mexico Press.

SCOTT, James C. 2009. *The Art of Not Being Governed. An Anarchist History of Upland Southeast Asia*. New Haven, Yale University Press.

STRATHERN, Marilyn. 1988. *The Gender of the Gift*. Berkeley y Los Ángeles, University of California Press.

STRATHERN, Marilyn. 1992. "Parts and wholes: refiguring relationships in a post-plural world". En: KUPER, Adam (Ed.), *Conceptualizing Society*. Londres, Routledge, pp. 75-104.

SZTUTMAN, Renato. 2012. *O Profeta e o Principal: A ação política ameríndia e seus personagens*. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, Fapesp.

VIVEROS DE CASTRO, Eduardo. 1998. Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 4: 469-488. DOI 10.2307/3034157.

VIVEROS DE CASTRO, Eduardo. 2008. Claude Lévi-Strauss, *Œuvres*. *Gradhiva*, vol. 8: 130-135.

VIVEROS DE CASTRO, Eduardo. 2010. "The Untimely, Again". En: CLASTRES, Pierre. *Archaeology of Violence*. Cambridge, MIT Press, pp. 9-51.

WAGNER, Roy. 1981 [1975]. *The Invention of Culture*. Chicago, Chicago University Press.

WILLERSLEV, Rane. 2007. *Soul Hunters. Hunting, Animism, and Personhood among the Siberian Yukaghirs*. Berkeley, University of California Press.

WOLF, Eric. 1957. Closed Corporate Peasant Communities in Mesoamerica and Central Java. *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 13, n. 1: 1-18.

ZAMORA CORONA, Alonso. 2020. Coyote drums and jaguar altars. Ontologies of the living and the artificial among the K'iche' Maya. *Journal of Material Culture*, vol. 25, n. 1: 1-24. DOI 10.1177/13591835209079

ZINGG, Robert Mowry. 1982. *Los huicholes. Una tribu de artistas*. 2 vols. México, Instituto Nacional Indigenista.

ZOLLA MÁRQUEZ, Emiliano. 2020. "El pueblo es un cuerpo sin cabeza: fundamentos políticos y cosmológicos de la autonomía en la Sierra Mixe de Oaxaca". En: PITARCH, Pedro (org.) *Ensayos de etnografía teórica. Mesoamérica*. Madrid, Nola editores, pp. 95-128.

Recibido en 26 de mayo de 2021. Aceptado en 15 de junio de 2023.